Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS)
ISSN (E): 2305-9249 ISSN (P): 2305-9494
Publisher: **Centre of Excellence for Scientific & Research Journalism, COES&RJ LLC**
Online Publication Date: 1st April 2021
Online Issue: Volume 10, Number 2, April 2021
https://doi.org/10.25255/jss.2021.10.2.208.231



The identity of the Arab moral mind according to Al-Jabri: an analytical and comparative study

Dr. Abdul Karim Anayat
Department of Philosophy, University of Setif 2, Algeria

Abstract:
We can only admit the existence of worthy contemporary Arab moral writings, and we have a good example in the work of Al-Jabri's Archeology. As he was able to identify the local and foreign elements of the Arab moral mind. Comparing this attempt with the most important Arab ethical book written at the beginning of the third millennium (2000) allows us to see the moral writing strategies that are inseparable from the philosophical, doctrinal and methodological choices. Therefore, we have devoted a comparative space that reveals the results of doctrinaire in moral writing and the difference between the historiography of ethics and the establishment of an original moral theory. In fact, the comparison we made also indicates ethical choices ranging from the theory of moral identity to the theory of the moral process. This is what was studied in the last component. The general problem on which the course of the study is related to the following question: How can we establish an Islamic moral theory of unified origin and purpose despite the fact that the Islamic identity is multiple in its components?

Key words:
Muhammad Abid Al-Jabiri, the Arab moral mind, the question of ethics, moral identity, moral pluralism

Citation:
Ayat, Abdul Karim (2021); The identity of the Arab moral mind according to Al-Jabri: an analytical and comparative study: A theoretical study; Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS), Vol.10, No.2, pp:208-231; https://doi.org/10.25255/jss.2021.10.2.208.231.

هوية العقل الأخلاقي العربي عند الجابري: بحث تحليلي نقدي مقارن.

د عبد الكريم عنيات،
جامعة سطيف 2

المستخلص:
لا يمكن إلا أن نعترف بوجود كتابات أخلاقية عربية معاصرة جديرة، ولنا في عمل الجابري الأركيولوجي مثال جيد على ذلك. إذ استطاع أن يرصد عناصر العقل الأخلاقي العربي المحلية والأجنبية. ومقارنة هذه المحاولة بأهم كتاب أخلاقي عربي ألف في بداية الألفية الثالثة (2000) يتيح لنا إمكانية رؤية استراتيجيات الكتابة الأخلاقية التي لا تنفصل عن الخيارات الفلسفية والمذهبية والمنهجية. لذا خصصنا حيزا مقارنا يكشف عن نتائج المذهبية في الكتابة الأخلاقية والفرق بين التأريخ للأخلاق وتأسيس نظرية أخلاقية أصيلة. والحق أن المقارنة التي عقدناها تدل أيضا على خيارات أخلاقية تتراوح بين نظرية الهوية الأخلاقية ونظرية الصيرورة الأخلاقية. وهذا ما تم دراسته في العنصر الأخير. والإشكالية العامة التي عليها مدار الدراسة ترتبط بالسؤال التالي: كيف يمكن لنا تأسيس نظرية أخلاقية إسلامية موحدة الأصل والغاية على الرغم من أن الهوية الإسلامية متعددة في مكوناتها ؟
الكلمات المفتاحية: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، سؤال الأخلاق، الهوية الأخلاقية، التعدد الأخلاقي.

مقدمة: إشكاليات الفلسفة الأخلاقية الإسلامية.

ما أن يخرج الفكر العربي من مآزق، حتى يدخل في مأزق آخر. فقد تناقش الباحثون حول حقيقة وجود فكر عربي من عدمه، وتضاربت الأقاويل بين مؤيد ومعارض، كل بمنظوره وحججه. والحق أن هذه المشكلة، مشكلة أصالة الفلسفة العربية، مثلما لاحظ ذلك طه عبد الرحمن، ليست مشكلة أصيلة الطرح، بل أنها طرحت من طرف الفكر الإستشراقي الذي اكتسح الدراسات العربية والإسلامية بطريقته النقدية الجذرية. فراح أبناء الحضارة الإسلامية ذاتهم في هذا السياق وخاضوا في جدل لم يطرحوه بأنفسهم. ولم يتوقف الأمر عند طرح مشكلة أصالة الفكر والفلسفة العربيين، بل تم التخصيص أكثر من خلال طرح مشكلة أصالة علم الأخلاق الإسلامي على الشكل التالي: هل هناك فلسفة أخلاقية إسلامية أصيلة ؟ بل هناك من المفكرين والمؤرخين النقديين من شكك في اهتمام الفكر الإسلامي بالمشكلة الأخلاقية كمشكلة فكرية مخصوصة، وراح البعض في تأكيد الطابع الديني الخالص لكل الأخلاق الإسلامية والعربية. وفي هذا إشارة إلى وحدة المصدر وشح التعدد واختزال التنوع. وكأن لسان حالهم يقول بأن الإغريق وأحفادهم في أوروبا لاحقا قد فكروا الأخلاق كل التفكير، فأنتجوا مذاهب عديدة كلها تفسير طبيعة الفعل الخلقي وأساس القيمة الأخلاقية، في حين أن المسلمين قد اقتنعوا بالمصدر الديني والقرآني للمشكلة الأخلاقية دون أن يتقدموا بخطوة نحو تفكريها بمعزل عن المصادر الدينية، وكأن هناك عيب في ذلك. وفي تقديرنا بأن العنصر الديني مهم جدا في تكوين الأخلاق عند جميع الأمم دون استثناء، بل كاد الدين أن يكون أخلاقا والأخلاق أن تكون دينا. وقد كشف المؤرخ الفرنسي "فوستيل دي كولانج" Fustel de Coulanges في كتابه الأهم، "المدينة القديمة"، عندما حلل نظم اليونان والرومان وأصولها الدينية، بأن الأخلاق وكل ما هو أخلاقي مستمد من أصول دينية، وعندما تساءل عن أثر العقائد الدينية الأصلية وهي "ديانة الموقد" في تشكل الأخلاق، أجاب بوضوحٍ قائلاً: "من غير أن نزعم أن هذه

الديانة القديمة قد خلقت الإحساسات الخلقية في قلب الإنسان يمكن أن نعتقد على الأقل أنها اشتركت معها فقوتها وأعطتها سلطة أكبر ". (دي كولانج، 2007، ص 122). لذا فإن تشكل الأخلاق والدين كان متعالقا لدجة التماهي والتفاعل.

لا أحد من المفكرين ينكر أثر الدين في تشكيل الأخلاق، وحتى دوركايم الذي استبدل السلطة الإلهية بالسلطة الاجتماعية في التربية الأخلاقية من خلال دعوته إلى قيام أخلاق علمانية، تأكد بأن تأثير الدين إلى زمننا الحالي، لا زال قويا وظاهرا جدا. من خلال تقديس القيم الأخلاقية العليا، والمماهاة بين الخيرية والإلهية، فالخير الحقيقي ذو مصدر إلهي والإله خير بتعريفه. (Durkheim, 1925, p7). لكن المشكلة تكمن في القدرة على تفكير الأخلاق الدينية من زاوية فلسفية، أي الكشف عن أصولها ومصادرها وتشكلاتها وتحولاتها ومآلاتها. لأننا وإن اعتقدنا بأن الدين كما تلقيناه هو المؤسسة الاعتقادية الأولى، إلا أنه يمكن الحفر من تحته للكشف عن امتداداته ومناهله ومصادره وتحولاته التفصيلية. هناك فرق بين الدين المحدد أو المعين والمخصوص والدين بإطلاق. إذ أن الاعتراف بالامتدادات بين الديانات التي نعتبرها ناضجة وتوحيدية ومنزهة والديانات البدائية الأولية التجسيمية يأخذ بنا إلى فسحة فكرية وروحية تخرجنا من ضيق الإقصاء والاعتقاد بالطابع الإعجازي لأيّ معتقد.
باختصار يمكن القول بأن معارضي تأسيس الأخلاق على الدين لوحده يبررون ذلك باختزال المتعدد في الواحد، وكل اختزال هو إفقار وكل إفقار هو تضييق وعقاب للتعدد والتنوع. وعندما نربط الأخلاق بنمط من التدين، فإننا نقود بصورة مباشرة إلى إقصاء الأديان والأخلاق الأخرى المغايرة. لذا فإن المقاربة المهمة في هذا السياق هي السعي للكشف عن حقيقة الأخلاق التي سادت في المجتمعات العربية والإسلامية. هل هي أخلاق واحدة وحقيقية ؟ هذا السؤال يحمل شقين مهمين، لا يمكن تأكيد الواحد على حساب الآخر، وهما الشق النظري من خلال العودة إلى المدونات التراثية التي تعكس مباشرة أو بصورة ضمنية المشكلة الأخلاقية، وهذا ما نعتبره تاريخا أخلاقيا نظريا. أما الشق الثاني فهو الواقعي، من خلال استقصاء واقع حال الأخلاق اجتماعيا. ولئن كان الشق الثاني يدرج عموما ضمن علم الاجتماع من خلال مباحث الإيطيقا الاجتماعية والتغير الاجتماعي، فإن الشق الأول، وهو ما يهمنا بوصفنا نقوم ببحث فلسفي نظري، يرتبط بعلم الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية، من خلال بحث ما يسمى بالثقافة العالمة، أي الاستناد على النصوص المكتوبة في هذا الشأن.

وعيا بالمشكلة المترابطة بوجود علم أخلاق عربية أو إسلامية أو عربية /إسلامية، نشط العديد من الباحثين في هذا المجال، من خلال تقديم وجهات نظر مؤسسة على التوجهات المذهبية الأساسية. ولئن كان إحصاء المؤلفات الأخلاقية العربية المعاصرة أمر صعب، إلا أن المدونات الأكثر إثارة للنظر الفلسفي معدودة ومعروفة. مثل الكتاب الذي درس تاريخ علم الأخلاق في التراث الإسلامي للدكتور "أحمد محمود صبحي" بعنوان "الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي- العقليون والذوقيون أو بين النظر والعمل" سنة 1969. لكن هذا الكتاب لا يعد اجتهادا إبداعيا لنظرية أخلاقية أصيلة، بل أنه إجابة على التشكك السابق الطرح حول وجود علم أخلاق إسلامي من عدمه. لذا خصص دراسته في العموم لنموذج عقلاني هو المعتزلة ولنموذج ذوقي هو المتصوفة مع بعض الفصول حول مسكويه وإخوان الصفا (أحمد صبحي، 1969، ص9). كذلك كتاب المفكر والمترجم "تيسير شيخ الأرض" تحت عنوان "الفحص عن أساس الأخلاق" (1989)، وأهمية هذا الكتاب تكمن في استشكاله مسائل أخلاقية في غاية الأهمية مثل الطبيعة والأخلاق، وميزة هذا التناول هو اعتماده المنظور الوجودي (شيخ الأرض، 1989،ص 5). ونجد أيضا مؤلف الدكتور "طه عبد الرحمن" تحت عنوان

سؤال الأخلاق (2000) الذي يعتبر أول تأسيس لعلم الأخلاق على الأصول الإسلامية. وأخيرا كتاب الجابري الذي سنعمق النظر فيه أدناه.

يعتبر كتاب الدكتور "محمد عابد الجابري" (توفي 2010) تحت عنوان: "العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية" الصادر سنة 2001 من أهم الدراسات الجادة التي حاولت رصد مجمل المكونات المختلفة التي شكّلت العقل الأخلاقي العربي قبل الإسلام وبعده. ولم يكتف بالوصف والتركيم، بل استطاع ضبط "الخصوصيات الفريدة" التي تميز العقل الأخلاقي العربي عن غيره من الأنظمة الأخلاقية الأخرى من خلال تركيزه على مقاربة "العز بن عبد السلام" لحقيقة الأخلاق. وفي هذا التحديد الذي قدمه العز عبد السلام يتفق كل من الجابري وطه عبد الرحمن رغم الخلاف الجوهري في مسألة المنهج والهدف.

تحاول هذه الدراسة ضبط مقاربة "الجابري" التاريخية والكشف عن مختلف العناصر التي شكلت القيم الأخلاقية العربية. كما سنعمل على رصد تفاصيل المناظرة التي جرت بينه وبين أكبر فيلسوف أخلاق مسلم في عصرنا وهو الدكتور "طه عبد الرحمن". لذا فإن الخطة الأولية هي إنجاز دراسة تحليلية لكتاب الجابري الذي نعتبره أهم عمل تأريخي وفق مخطط مسبق خاضع لمنهج تقيد به المفكر من أجل أن بلورة فكرة دقيقة وواضحة للنتيجة التي توصل إليها. ثم نقوم بعقد مقابلة بينه وبين "طه" الذي بدوره قدّم نظرية فلسفية قوية للمشكلة الأخلاقية استجابة لرؤية نسقية حافظ عليها إلى آخر مؤلفاته الفلسفية الصادرة سنة 2018. وفي المقام الثالث سنقدم نظرتنا الخاصة بمشكلة الأخلاق والصيرورة على أساس أننا ننمو معرفيا أكثر مما ننمو أخلاقيا وهذه دالة اضطراب واختلال بين النظر والعمل. في حين أن الحالة الصحية تفترض تحقيق تناسب بين السير العلمي والسير الأخلاقي. وفي النهاية سنفكر مسألة الأخلاق الكونية في ظل التنوعات المحلية التي لا تنتهي، في ظل حتمية كونية تدفعنا إلى وضع "دستور أخلاقي كوني" من أجل حماية الإنسان والكوكب معا.

1- دراسة تحليلية في العقل الأخلاقي العربي.

ورد العنوان الفرعي لكتاب "الجابري" "العقل الأخلاقي العربي" على الصيغة التالية: "دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية". وما يثير النظرة الأولى هو كلمة "النظام" أو "النظم"، فهو يعتقد بأن العقل العربي يوجهه نظام معرفي كما العقل الأخلاقي يوجهه نظام قيمي. وهذا يدل على أن المكون للمعرفة والأخلاق ليس قطعة واحدة بل عناصر دخلت في نظام معين. وهذا ما يظهره في قوله: "عالم القيم في الثقافة العربية هو في الحقيقة عوالم، وليس عالما واحدا، لأن الثقافة العربية لم تكن في الحقيقة ثقافة بالمفرد، بل كانت ثقافات بالجمع، فوحدتها لم تكن وحدة الواحد، بل وحدة المتعدد". (الجابري، 2001،ص 21). وفي تقديرنا أن هذه الانطلاقة تتيح لنا الانتقال من ضيق الواحدية التي أشرنا إليها سابقا إلى سعة الحقيقة التاريخية والواقعية، لأن الوحدة ليست إلا مثال يوتوبي أو قل إمكاني، في حين أن الواقع كما هو دون اختزال يمثل تعدد وثراء وصراع وتعالق وجدل أعقد بكثير مما نعتقد. إن المثالي ليس واقعيا والواقعي ليس مثاليا. وفي التعدد نفهم كلمة "النظام" الذي يستبطن وجود أكثر من عنصر داخل في علاقة عضوية معقدة مع بقية العناصر لتشكل نسق منسجم. ويفهم أيضا "النظام" بما هو تعبير عن مركب متفاعل من العناصر ،إلاّ أن دراسة الأخلاق لا تقتصر على مجال واحد فقط. وهذا ما سقط فيه العديد من علماء الأخلاق العرب المعاصرين، إذ هناك من اختزل الأخلاق في الفقه وآخر في التصوف وآخر في السياسة فحسب. في حين أن علم الأخلاق متوزع على

أكثر من قطاع معرفي في التأليف الإسلامي، لذا فتركيب الأخلاق الإسلامية، فيما جسده "العقل الأخلاقي العربي"، حسب "الجابري" طبعا، يكون من حيث تعدد المشارب الثقافية التاريخية وتعدد الجهات الإبستمولوجية التي شكلت الخطاب الأخلاقي. لكن تعدد مكونات العقل الأخلاقي العربي لا يدل على الصراع والتنافر بين هذه المكونات، بل هي قطع مختلفة في محرك واحد، لذا يقول الجابري مُعرفا البنية أو ordreالنظام، وهو مفهوم علمي أساسا: "النظم/النظام تعني مجموعة من العناصر تقوم بينها علاقات معينة يستمد منها كل عنصر هويته ووظيفته مثل المنظومة الشمسية (منظمة systèmeمع وضوح فكرة الترتيب والتتابع فيها أكثر (مما هو واضح) في المنظومة)". (الجابري، 2001،ص 21)

هل هناك كتاب أرّخ بطريقة موضوعية وبمنهج تاريخي صارم لمكونات الأخلاق العربية ؟ هذا هو السؤال الذي ينطلق منه الجابري، على أساس أن كل المحاولات السابقة في الكتابة عن أخلاق الإسلام والعرب كانت مجزءة ومتحيزة. لذا فقد قرر بأن تاريخ الفكر الأخلاقي في الثقافة العربية لم يكتب بعد.(الجابري، 2001،ص 56-57) والسبب دائما هو إقصاء التاريخ كما هو فعلا، والسعي لإثبات توجه ضد آخر. لذا فإن الاعتراف باختلاف عناصر العقل الأخلاقي العربي هو ضرب من الموضوعية التي تنقل الموجود كما هو دون محاكمة أو إقصاء. والتأريخ الموضوعي يقتضي أيضا عدم الانسياق وراء الأطروحة المنتشرة القائلة بأن العقل العربي لم يؤلف في علم الأخلاق كما ألف في الفلسفة أو غيره من التخصصات الأخرى، لأن التفتيش في الثقافة العربية القديمة يكشف عن وجود مؤلفات أخلاقية متعددة، والسبب الذي جعل الكثير من الدارسين، عرب وغيرهم، يقولون بعدم وجود ايطيقا عربية، هو اعتمادهم على النموذج الإغريقي في الكتابة الأخلاقية. وهذا الميزان لا يصلح في الحقيقة لتعيير كل الإنتاجات الثقافية المختلفة. (الجابري، 2001، 123) لذا وجب الإقرار بأن كل ثقافة لها طريقة مخصوصة في تفكير عناصر ثقافتها. وبعد هذه الملاحظات المنهجية، وبعد تحديد "الجابري" لمنهجه الأركيولوجي (الجابري، 2001،ص 225)، ينتقل إلى إحصاء عناصر ومكونات نظم القيم في العقل الأخلاقي العربي.

1-1- الموروث الفارسي (أخلاق الطاعة): يعتقد "الجابري" أن لجوء العرب إلى استيراد قيم أجنبية يعكس أزمة أخلاقية حادة مرت بها الجماعة الإسلامية الأولى متعلقة بمشكلة الخلافة وتوزيع الغنائم والمناصب وما تتبعه من فتن عديدة. وبدأ انتقال الأخلاق الفارسية في نهاية العصر الأموي على الرغم من انغلاقهم على العنصر العربي كما هو معروف. أما العصر العباسي فظاهر جدا تعالقه مع الحضارة الفارسية سواء من حيث انتقال الخلافة من دمشق إلى بغداد أو من حيث تغلغل العنصر الفارسي إلى دواليب السلطة. ولعل التقارب بين الأخلاق الفارسية وعقيدة الأمويين في الجبر يُظهر مدى إمكانية تطعيم هذه بتلك. فقد "بقيت رسائل عبد الحميد الكاتب نموذجا في الكتابة يكرس قيما سلطانية تتكرر عبر العصور والأجيال بتقليد أسلوبه (...) قيم الجبر ولزوم الطاعة للحاكم (...) وقمع حاسة النقد لدى المستمع والقارئ وجعله يستسلم لترادف الألفاظ وتناغمها بزخارف اللفظ". (الجابري، 2001،ص 135) ويقر "الجابري" بأن أخلاق الطاعة ليست أصلية في المصدر الإسلامي، حيث أن دعوة الموروث المحلي للطاعة كانت دعوة نسبية، فليست الطاعة واجبة إلا في حدود الشرع، في حين أن الأخلاق الفارسية تكرس طاعة السلطان دون نظر ولا تفكير. والحق أن هذه الفكرة التي دافع عنها الجابري لا يمكن تقديمها كحقيقة بالمطلق، على أساس أن الأمويين قد استعانوا بسلطة النص القرآني والأحاديث النبوية من أجل تكريس عقيدة القدر الميتافزيقية التي هي رديفة

الطاعة الدنيوية.(ولفسون، ج2، 2009،ص 772). هذا جانب، والجانب الآخر الذي نلمسه من تحليل "الجابري" هنا، هو أنه اعتبر الأخلاق الفارسية أخلاق طاعة لا تحرض على المبادرة والمبادءة والتجديد والحرية...الخ. لكن هل هذه الصورة شفافة كلية ؟ حقيقة أن هناك صورة نمطية للثقافة الشرقية عكستها الحروب والصراع الحضاري بين الفرس والإغريق، وهي الصورة التي قدمتها كتاب التراجيديا القديمة، مثل مسرحية الفرس لإسخيلوس، حيث صورا الفرس أتباعا لا حرية لهم، في مقابل استقلال الإغريقي. (Eschyle, 2000, para 237-248, p 107) لكن تم تجاوز هذه الصورة النمطية من طرف العديد من المؤرخين الغربيين المعاصرين، والذين برهنوا بأن المركزية الغربية عملت من كل الجوانب على تشويه صورة الحضارات المنافسة لها، وهذا التشويه لا يعكس إطلاقا موقفا تاريخيا بقدر ما يدل على أدلجة التاريخ وتزييف الواقع لمصالح مؤقتة. لذا نجد "جاك غودي" Jack Goody يقول: "بالنسبة للإغريق كان الفرس برابرة اتصفوا بالاستبداد لا الديمقراطية. وكان هذا طبعا حكما من المركزية العرقية الإثينية المحضة. (...) في الحقيقة كان الفرس متمدنين بقدر ما كان الإغريق، خصوصا في صفوف نخبتهم". (غودي، 2010،ص 50-51). ويواصل الكشف عن هذه الحقيقة الواضحة قائلا: "صراع الإغريق والفرس أفضى إلى حيث الإشارة للآسيويين على أنهم يتسمون بطابع السلطة الاستبدادية والترف البربري. (أرسطو، السياسة: م3، ج 14: الآسيويين أكثر خنوعا)... مونتيسكيو (روح القوانين): وضع عبقرية أوروبا في كفة مناقضة مع روح العبودية في آسيا". (غودي، 2008،ص 12-15) وكما هو واضح، فإن "الكليشيه" أو الراسوم الذي روج له الغرب لا يعكس الحقيقة كل الحقيقة.

تم ترسيخ خلق الطاعة الأخلاقية والسياسية عن طريق العديد من التآليف التي تضع قيمة الطاعة فوق جميع القيم، وتُنمذج الصورة الكسروية من خلال "أسملة" المثل الأجنبية سواء عند الشيعة أو السنة. ونشر كتب تكرس قيمة طاعة الخليفة دون أي سؤال عن المشروعية السياسية أو الأخلاقية، مثل كتب الآداب السلطانية وفقه السياسة...الخ. والأصل في تكريس أخلاق الطاعة السياسية هو استتباب السلطان عند الأمويين، فقد كانت "الدولة الأموية في حاجة إلى أخلاق الطاعة، وهذه كانت في الموروث الفارسي أبرز". (الجابري، 2001،ص 251).

2-1- **الموروث اليوناني (أخلاق السعادة):** ارتباط التأليف الأخلاقي الإسلامي بالموروث اليوناني من أكبر الملاحظات الإشكالية التي تناولها الباحثين العرب المحدثين، وقد لاحظ البعض بأن بداية الكتابة في علم الأخلاق قد ارتبط بحركة الترجمة من الإغريقية، مما يدل على أثر هذا الموروث الضخم، ممثلا في كتابات "أفلاطون" و"أرسطو" و"إيبوقراط" و"جالينوس"، في تكوين فكر أخلاقي في السياقات الإسلامية. (صبحي، 1969،ص 14). وأول ملاحظة يدلو بها "الجابري" بخصوص الموروثين الفارسي والإغريقي هو التباعد الظاهر بينهما، على أساس أن الموروث الفارسي قد اهتم بالدولة والسلطان، في حين أن الموروث الإغريقي قد ركز تحليلاته الأخلاقية على الفرد. ومن الظاهر أن اختلاف نظام الحكم بينهما يبرر توجه القيم هذا، فللفرس إمبراطورية ولليونان بخاصة أثينا جمهورية. (الجابري، 2001،ص 257). لذا فهناك تناغم باطني بين السياسة والأخلاق.

من المفيد التأكيد بأن المورث الإيطيقي الإغريقي ليس متجانسا إطلاقا، إذ نجد الأخلاق الطبية عند "إيبوقراط" و"جالينوس" والأخلاق المثالية عند "أفلاطون" والأخلاق النيقوماخية عند "أرسطو" إلى جانب النظرية الرواقية والأبيقورية والكلبية والأفلوطينية. لذا فنحن إزاء فسيفساء أخلاقية حقيقية، وفي بعض الأحيان نحن إزاء

خليط أخلاقي غير منسجم إطلاقا، فلا يمكن أن تكون الأخلاق الأرسطية التي تنطلق من الأمثلة الواقعية منسجمة مع الأخلاق الأفلاطونية التي تُشرع انطلاقا من الأمثلة الكاملة أو الصور المثلى. كما أن أخلاق الأبيقورية قد هوجمت بعنف من طرف أرسطو. أما الصراع بين الرواقية والأبيقورية فهو ظاهر جدا، إذ التساهل الأبيقوري قوبل بصرامة أخلاقية رواقية كاملة. السؤال المهم في هذا السياق، حسب "الجابري"، ما هو الموروث الإغريقي التي أخذ به العقل الأخلاقي العربي ؟ يجيب قائلا: "شكل "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس" المرجع الأول والمباشر ضمن الموروث اليوناني في الثقافة العربية في ميدان الأخلاق". (الجابري، 2001،ص 267). سؤال ثان: ما السبب ؟ أوليس روح الأخلاق الإسلامية هي أكثر انسجاما مع روح الأخلاق الأفلاطونية ؟ وقد لُقب أفلاطون من طرف العديد من فلاسفة الإسلام بـ "الإلهي". (الفارابي،1993، ص 3) ليس من السهل تقديم التبرير الأساسي للسؤال أعلاه، على الرغم من أن هناك عوامل موضوعية تحكمت في نقل كتب هذا الحكيم الإغريقي أو ذاك. أما عن أفكار الأبيقورية فقد لاحظ العديد من المؤرخين أنها ارتبطت بالكفر والإلحاد والانحطاط الأخلاقي، وهذا كفيل بحجب ترجمة كتبه إلى التراث التوحيدي عامة، فقد لاحظ "جورج سارتون" في الجزء الثالث من تاريخه للعلوم بأنه "صار وصف الإنسان في اللغة العبرية بأنه أبيقوري سبة (...) كانت كلمة epiqoros تستعمل في زمة المشنا بمعنى المفكر الحر غير المؤمن الذي يسخر من الربانيين ولا يؤمن بالآخرة (...) أبيقوري لا تعني المتمتع الشهواني، بل تدل على الكافر المنكر للدين حسب الأستاذ جاندز Gandz ". (سارتون، ج3، 1970، ص 379-397). ومن المرجح أن النظرة اليهودية للأبيقورية قد انتقلت إلى المخيال الإسلامي مما جعلهم يحجمون عن ترجمته وترويج أفكاره. فيما يخص أفلاطون، يمكن لنا الإشارة إلى أحد التفسيرات التي تقول بأن عدم ترجمة أفلاطون مقارنة بترجمة أرسطو يعود إلى الخوف على الإسلام، نظرا للتشابه بين تعاليمه التوحيدية والتنزيهية وأفكار أفلاطون الوثني، ومن ثمة الخوف من الحديث عن الأصول الوثنية للقرآن الكريم. ولئن كان "الجابري" لم يورد هذه التفاسير، فإنه في تقديرنا معقولة إلى حد ما. لكن المستشرق الأشهر "ديميتري غوتاس" D. Gutas رفض التفسير الديني لترجمة الموروث اليوناني إلى العربية أو عدم ترجمته عندما قال في مؤخرة كتابه المخصص للموضوع: "حركة الترجمة فيما كانت تسير قدما كانت، من حيث الباعث عليها، اجتماعية أو سياسية أو فكرية ولم يكن لها محتوى عقدي". (غوتاس، 2003،ص 314)

ما يمكن أن نرصده في الأخلاق النيقوماخية بحيث يتطابق مضمونه مع التوجهات الإسلامية السائدة، هو فكرة التوسط أو الوسطية، حيث أن الفضيلة وسط بين رذيلتين كما حدد أرسطية. (Aristote, 1992,p 134) ونظرية السعادة التي ترى أن الهدف من الأخلاق هو بلوغ السعادة أما باقي الأهداف الأخرى فهي مجرد وسائل للغاية النهائية. فالإسلام يتحدث بإسهاب على السعادة الحقيقية التي هي الخير المطلق، وتتوزع بين الموجود هنا والموجود هناك.

هذا ولا يمكن إغفال تأثر الفلاسفة المسلمين بالأخلق الطبية، ولعل تعريف الأخلاق عند جالينوس القائل بأنه "حال النفس داعية الإنسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار" (الجابري، 2001، ص 284) هو أكثر التعريفات التي نجدها عند المؤلفين في علم الأخلاق، ونخص بالذكر كل من الغزالي رغم توجهه المعادي للتراث الإغريقي فقد أخذ بتعريف جالينوس للخلق في إحياء علوم الدين وبتعريف الفضيلة عند أرسطو في ميزان العمل الذي يمثل كتابه الأخلاقي الأساسي.

(الغزالي، 1964،ص 262) وعند مسكويه الذي ألّف أهم كاتب أخلاقي عربي على الشاكلة الإغريقية. (محمود صبحي، 1969،ص 15) (ابن مسكويه، 1985،ص 26)

3-1- الموروث الصوفي (أخلاق الفناء وفناء الأخلاق): يبدأ السؤال عن مصدر التصوف في الحضارة الإسلامية، هل هو خارجي أم داخلي ؟ ثم تتم مقابلة أخلاق القرآن الموجهة للحياة وأخلاق الفناء التي انغمس فيها التصوف. وقناعة "الجابري" واضحة جدا في هذا الشأن، فقد شن هجوما لاذعا ضد التصوف وما يحمله من قيم. يقول: "أخلاق الفناء، بل فكرة الفناء هي أبعد ما تكون من "أخلاق الحياة" كما قررها القرآن بآياته والنبي بسلوكاته وحديثه والصحابة بممارساتهم (...) فكرة الفناء لا تستقيم قط مع عقيدة التوحيد كما قررها القرآن". (الجابري، 2001،ص 428). وبخصوص السؤال الأول، فقد أكد "الجابري" بأن المصدر الحقيقي للتصوف لا يكمن في العوامل الداخلية بل في الخارجية. فـ "فكرة الفناء لا أصل لها لا في مرجعية الموروث الإسلامي "الخالص" ولا في مرجعية الموروث العربي "الخالص" بل هي من الأمور الوافدة من المصادر اليونانية والفارسية". (الجابري، 2001،ص 429). وقبل أن نُفصّل الحديث في هذا الموروث، يظهر لنا قلق كبير في مسار تفكير "الجابري"، فهو قد أقصى العناصر الصوفية في الإسلام، على الرغم من توفرها، وهذا ما سيجلب له الكثير من المتاعب من جانب مناصري التصوف الإسلامي أو الأخلاق الصوفية بخاصة "طه"، وهذا ما سنتناوله في العنصر الثاني (المناظرة بين الجابري وطه: النقد والنقد المضاد). كما أن اعتباره للأصول الخارجية للتصوف متمثلة في الإغريق والفرس، يحيلنا إلى الموروثين السابقين معا. فلماذا لم يتم إدراج التصوف الإغريقي ضمن الموروث الإغريقي (السعادة) والتصوف الفارسي ضمن موروث الطاعة ؟ ثم أن التأكيد على أن الإسلام يبشر بالقيم الحيوية فقط أمر لا يمكن استساغته بالمطلق، على اعتبار أن الدين، كل دين، هو معالجة لمشكلة الموت وتحضير الإنسان لهذا الحدث المهم في حياته. ونحن نندهش كيف أن "الجابري" قد أغفل حديث القرآن عن الموت وأفضلية الحياة الآخرة على الأولى. ثم أن التصوف هو الطريق إلى الأخلاق المستقيمة ومعرفة الله حق معرفة. (ابن خلدون،1996، ص 121-122) وبالتالي فلا يمكن إقصاء التصوف من التأسيس للأخلاق، وقد كان الإغريق أعلم بذلك من خلال مفهوم "الأتراكسيا" الذي انتشر كمفهوم ذي دلالة عميقة لدى الأبيقورية بالخصوص. إن مساهمة التصوف الإسلامي في العقل العملي الأخلاقي تفوق كل الإسهامات.

أما القيمة السلبية التي أثارت حفيظة "الجابري" في أخلاق التصوف، فهو فناء المريد في الشيخ. وهو ما يعكس قيم الطاعة الكسروية في هذه الأخلاق. (الجابري، 2001،ص 454). وتنتهي أخلاق الفناء الصوفية إلى إفناء الأخلاق البشرية. مما يجعلها أخلاق ضد الأخلاق. فلأخلاق التصوف ركنين أساسيين، كلاهما سلبي في نظر "الجابري"، هما: أولا القول بجبرية صارمة، وثانية أخلاق للتوكل وترك التدبير. لذا فأخلاق الفناء هي أخلاق اللا عمل". (الجابري، 2001،ص 488). وبهذا الموقف السلبي من أخلاق الصوفية ينضم "الجابري" إلى النقد المبكر لأخلاق الغزالي الذي انجزه "زكي مبارك" في عشرينيات القرن الماضي (1924) عندما أكد بأنه "لن يكون الفوز لآراء الغزالي الأخلاقية، ولكن سيكون الفوز للحياة. إلا أن الأخلاق كالشرائع، فكما تنهزم الشريعة أمام الحياة، كما انهزمت المسيحية لحروبها على ما للحياة من قوانين: كذلك تنهزم الأخلاق أمام الحياة، حين تخلو عما في الحياة من عناصر وأصول. هكذا انهزم الغزالي حين نازل الحياة (كل ما حرمه لا زال موجودا) (...) ليست الأخلاق غير شيء آخر غير مناهج الحياة. والأخلاق التي تبنى بها الأمم ليست ما يعرفه

الغزالي من التواضع والتوكل والخمول". (مبارك، 1924،ص 320-321). ويمكن أن نكتشف في أخلاق الحياة والقوة عند نيتشه مثلا باعتبارها أخلاق الأرض وامتلاء.

4-1- الموروث العربي الخالص (أخلاق المروءة): من استقامة التفكير أن يقر الباحث بأن القطيعة بين المرحلة العربية السابقة على الإسلام والمرحلة اللاحقة له ليست قطيعة نهائية ومطلقة، بل أن هناك عناصر معرفية ودينية وأخلاقية استمرت بعد الإسلام. ورغم وصف القرآن هذه المرحلة بالجاهلية إلا أن فيها من الفضائل ما اعترف بها الرسول الكريم ذاته. لذا فمن الاعتدال الاعتراف بوجود أخلاق جاهلية على الرغم من أن الكثير من الأصاليين لا يعترفون بذلك. فما هي القيمة الأخلاقية المركزية لما نسميه بالجاهلية ؟ يجيب "الجابري" بأن "المروءة هي القيمة المركزية في الموروث العربي الخالص. كانت تمثل القيمة العليا في المجتمع العربي الأموي"(الجابري، 2001،ص 492). ونحن نفهم تركيزه على المرحلة الأموية لأنها كانت تمثل مرحلة التمركز على العرق العربي في مقابل الإيديولوجية العباسية التي حققت المثل العليا الإسلامية التي تدعو إلى اعتبار المسلمين عامة. (غوتاس، 2003،ص 71). ويمكن إيجاز عناصر الأخلاق العربية الخالصة في ثلاثة أنماط مرتبطة عموما باللسان وهي:

- أدب النفس: تجسد في كتاب ابن قتيبة المسمى "عيون الأخبار".
- أدب النفس وأدب اللسان: من خلال المجموعات الشعرية لديوان العرب.
- أدب اللسان :من خلال كتاب الكامل لإبن المبرد. (الجابري، 2001، 495)

ومن المفيد أن نلاحظ بأن الفضائل التي كان يمجدها العصر العربي الجاهلي مع العصر العباسي تتمثل في "الكرم والشجاعة والوفاء". والظاهر أنها قيم غير مخصوصة بقوم بعينه، بل هي قيم عالمية نجدها تُذكر في كل المنظومات الأخلاقية. وبالنظر إلى طبيعة المجتمع العربي السابق على الإسلام والقائم على اقتصاد الغنيمة والغزوة، فقد تم اعتبار "السؤدد" فضيلة عليا.(الجابري، 1990،ص 100) والملاحظة الأولى التي يستخلصها "الجابري" هي أن قيمة "السؤدد" التي ترتبط بمفهوم العصبية كما تحددت لدى ابن خلدون، تتنافى كلية مع القيمة المركزية للموروث الفارسي وهي الطاعة، فالعرب قديما لا يعترفون بالطاعة إلا بعد الهزيمة، فلا طاعة لقبيلة قوية أو عصبية متحدة ذات شكيمة صلبة وحادة. والملاحظة الموضوعية تفيد بأن العصبية كانت فاعلة قبل الإسلام وبعده، (الجابري،2006،ص 229. والجابري، 1994،ص258) وملاحظة ابن خلدون كانت قوية لدرجة أنه ربط انتصار الرسالة المحمدية بقوة العصبية وليس بقوة الحقيقة فحسب.

لم ترد كلمة مروءة في القرآن، وهذا ما جعل الجابري يعتبرها قيمة عربية لا إسلامية. وما يمكن أن تتضمنه هذه الكلمة من قيم هي "السلوك الأرستقراطي". لكن ما حقيقتها ؟ (الجابري، 2001،ص 510). تتضمن كلمة "مروءة" مفهوم الفتوة كقيمة فيزيولوجية شبابية ثم الكرم والعقل في الكهولة. وقد توصل الدكتور "طه عبد الرحمن" إلى أن الفتوة هي أشرف المراتب الأخلاقية، لأن الفتى لا يرضى لنفسه إلا بكمال القوة والعمل. (طه، 2002، ص 176) ويجمل "الجابري" حقيقة قيمة المروءة قائلا: "المروءة هي ملتقى مكارم الأخلاق يتم تحصيلها ببذل الجهد وتحمل المشاق (...) هي الطريق الملكي نحو السؤدد الذي هو أسمى قيمة في المجتمع العربي الجاهلي". (الجابري، 2001، ص 531). لقد كانت أخلاق العرب أخلاق قوة وسيطرة وشموخ، ومدح نيتشه للإسلام كان من هذه الزاوية بالذات.

ومن الناحية الأنثروبولوجية والتاريخية، يمكن التأكيد على وجود سنن أخلاقية غير نبوية واصلها النبي لاحقا حتى بعد الوحي. مما يدل على أن هناك وصل أخلاقي بين

مبينا Wael B. Hallaq فترة ما قبل الإسلام وما بعده. في هذا السياق يقول "حلاق" هذا الحضور: "رغم أهمية القرآن وشخصية الرسول، لم يكن بالإمكان نسيان قيم القبائل العربية المتعلقة بالإجماع والسلوك النموذجي أو حتى التقليل من شأنها. فلم يكن السلوك الحسن الجدير بالاحتذاء به من إملاءات القرآن فحسب وإنما دعت إليه بصورة أوضح المفاهيم المضمنة في السنن، أي ما تمثله الأسلاف من قدوة حسنة إن جماعيا أو فرديا". (حلاق، نشأة، 2007، ص 267) وفي شأن القطيعة بين الأخلاق الجاهلية والأخلاقية القرآنية، فإنها لم تحدث بالصورة التي نعتقدها، إذ أن المسلمين قد واصلوا التصرف وفق الأخلاق الجاهلية أثناء فتوحاتهم الدينية الجديدة، ويوضح "حلاق في موضع آخر هذا الازدواج الأخلاقي في العقود القليلة التالية لوفاة الرسول ص: "في خلال العقود القليلة التي تلت وفاة النبي ص وعندما كانت الفتوحات جارية، وكانت عاصمة البلاد لا تزال في المدينة، كان هناك بشكل أساسي مجموعتان من المبادئ والقوانين التي حددت أطر سلوك قادة الأمة الإسلامية حديثة الولادة: الأعراف الجاهلية العربية التي كانت لا تزال "النظام" التشريعي الوحيد المعروف لدى الفاتحين. والقرآن (الذي) شكل رمز المهمة الذي كان الفاتحون يقاتلون باسمه". (حلاق، تاريخ، 2007، ص 25) لذا فلا يمكن التأكيد بصورة بسيطة وسطحية أن الأخلاق العربية قد انطفأت بصورة مفاجئة بعد إتمام الرسالة المحمدية.

1-5- **الموروث الإسلامي (أخلاق الصالحات):** ماهي أخلاق الإسلام ؟ هي أخلاق القرآن، لكن ما هي القيمة الأخلاقية المركزية في القرآن ؟ هنا مثار الاختلاف وموطن الجدل الذي لا يمكن أن ينتهى بسبب تنوع المنظورات ودرجات المعقولية بين التحليلات. وقد علل "الجابري" سبب تأخر التأليف في علم الأخلاق الإسلامي الخالص، أي الذي يستعمل الأصول الإسلامية أساسا لتأسيسه، إلى الصراع بين الموروث اليوناني الذي تمكن على نطاق واسع والموروث الفارسي الذي تجسد في تأليفات كثيرة وسلطانية اضافة إلى ذلك، صراع جعل البعض من المفكرين المسلمين يعملون على فرز الأساس الأصلي لعلم أخلاق إسلامية خالصة من تأثير أي عنصر وافد. الأكيد أن القرآن كتاب أخلاقي في الأساس، على الرغم من احتواءه عقائد مجردة، إلا أنه مفعم بالدعوة إلى الأخلاق وتجاوز كل المطبات الأخلاقية الإنسانية. كما أن الرسول الكريم وُصف بأنه قرآن يمشى، أي أن أخلاقه قرآنية. وسؤال "الجابري" الأساسي هنا هو: ما هي القيمة المركزية التي اعتمدتها المؤلفات الإسلامية المطبوعة بطابع رد الفعل ؟ (الجابري، 2001،ص 537). عند عد الكتب التي ألّفت من أجل علم أخلاق إسلامية خالصة، نجد الكثير مثل أعمال الحارث بن أسد المحاسبي (ق 3هـ) الذي دعا إلى تعميق العبادة من أجل تأسيس أخلاق الدين وعدم الاكتفاء بالمظاهر، وهذا ما يجب أن يتجسد في التقوى والرجاء. إلى جانب كتاب الماوردي (ق5هـ) في أدب الدنيا والدين والذي دعا إلى تأسيس الأخلاق على العقل. وكتاب الراغب الأصفهاني (ق5 هـ) في كتابه "الذريعة إلى مكارم الشريعة" والذي يتلخص هدفه في أسلمة علم الأخلاق الإغريقية من خلال الأساس الأخلاقي المتمثل في "خلافة الله وعبادته وعمارة الأرض". (الجابري، 2001، 576). وإلى ميدان أسلمة الأخلاق تنتمي أعمال الغزالي الأخلاقية بخاصة كتابه "ميزان العمل" و"إحياء علوم الدين". وحسب "الجابري" فإن هذا الكتاب الأخير قد أدى إلى "غلق علم الأخلاق الإسلامية" مثلما تم غلق أبواب الاجتهاد. "إن إحياء علوم الدين إعلان بـ موت الاختلاف وسد باب الاجتهاد (...) لذا فهو أشد العناصر تخديرا في نظام القيم في الثقافة العربية". (الجابري، 2001،ص 592). وبالفعل، فإن أثر الأحياء لا زال قويا حتى يوم

الناس هذا، ويعتبر دستور الأخلاق الإسلامية في القضايا الصغرى والكبرى على السواء.

بالإجمال، فإن كثرة التأليف علم الأخلاق من مصادره الإسلامية لم يؤدي إلى تحديد مركز هذه الأخلاق، مما يجعل السؤال الأول يعود من جديد: ما هو جوهر الأخلاقي في الروح الإسلامي ؟ بماذا يرتبط الخير في الخطاب القرآني ؟ يجيب "الجابري"، وبعد ذلك يبحث عن تأسيس تاريخي لرأيه قائلا: "مصاحبتي الطويلة للقرآن (...) جعلتني أعتبر بكيفية تلقائية أن ما يمكن وصفه بأنه القيمة المركزية في "أخلاق القرآن" هو "العمل الصالح".(الجابري، 2001،ص 593). وهذه الفكرة تجد جذور لها في علم الكلام الإسلامي، بخاصة في التحليلات الأخلاقية عند المعتزلة، حيث تبين أن هناك علاقة وطيدة بين الشرعيات والمصلحة، وبأن أفعال الله تهدف، في النهاية، إلى غاية تكمن في مصالح العباد.(صبحي، 1969،ص 71-83) ومن الظاهر، عند قراءة القرآن، تكرار عبارة "عمل الصالحات" (الذين آمنوا وعملوا الصالحات)، تكرار من شأنه أن يعلمنا أن أساس الأخلاق هو الصلاح الدنيوي، بل أن غاية الدين هو الصلاح الدنيوي. وعندما بحث "الجابري" عن أي الكتاب المسلمين من أدرك ارتباط الأخلاق بالمصالح، أجاب قائلا: "العز بن عبد السلام (دمشق 577 هـ/ مصر 660 هـ) سد الفراغ الذي اشتكته أخلاق قرآنية مبنية على المصلحة والعمل الصالح. له كتابان في موضوع الأخلاق هما: "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" وكتاب "شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال". (الجابري، 2001،ص 596) وكما هو ظاهر في عناوين كتبه، فإن لفظة "المصلحة" حاضرة فيهما، مما يعكس مركزيتها في نسق فكره الأخلاقي. والفضيلة المنهجية "للعز بن عبد السلام" هو إغفاله عما عدا القرآن والحديث، مما يجعله يستقل عن المؤثرات غير الدينية في بناءه للنسق الأخلاقي. ولعل أهمية "المصلحة" في تأسيس الأخلاق تكمن في وجهتها المستقبلية، لأن الكشف عن المصالح يعلمنا بناء مستقل أخلاقي عن طريق إعمال العقل في فهم الشرع. فـ "أخلاق العمل الصالح أو أخلاق المصلحة هي أخلاق إسلامية لكونها تعتمد القرآن أساس لها، دونما انشغال، لا سلبيا ولا إيجاب، بأي موروث آخر". (الجابري، 2001، ص 615- 620). والحق أن طه عبد الرحمن ذاته، كما سنلاحظ أدناه، لم يخالف لا العز ولا الجابري في تحديد الصلاح كهدف نهائي للأخلاقية البشرية حيث يقول في آخر ما كتب: "المفاهيم والقضايا في مجال النظريات الأخلاقية لا تشتغل بـ "توصيف" أعمال الإنسان ومعاملاته كما تشتغل بلك المفاهيم والقضايا في مجال العلوم الإنسانية، وإنما تقوم بـ "تسديد" هذه الأعمال والمعاملات بما يحفظ صلاح الإنسان". (طه، 2021، ج2، 27) وليس الصلاح إلا ما نسميه بالمعيارية.

وما يجعلنا نعتقد بصحة تشخيص الجابري في اعتبار المصلحة هي جوهر الأخلاق القرآنية، هو توافقه مع أحد أكبر خصومه المذهبين، بخاصة في المسألة الأخلاقية. وهو الدكتور "طه عبد الرحمن، الذي يعتبر وفق شهادة الجميع، بمن فيهم المستشرقين أمثال "وائل حلاق"، من أكبر فلاسفة الأخلاق في العالم الإسلامي والعالم ككل. (حلاق، 2014، ص 163) حيث اعتبر "طه" أن "العز بن عبد السلام "بنظريته في الأخلاق المصلحية يجسد الأخلاقية القرآنية أحسن تجسيد. (طه، 2021، ج1، 170)

2- المناظرة الأخلاقية بين الجابري وطه: النقد والنقد المضاد.

توصل الدكتور "محمد عابد الجابري" إلى نتيجة هامة في خاتمة كتابه الذي قمنا برصد أهم محطاته، وهي أن "الفكر الأخلاقي العربي يضم حقولا ونزعات وتيارات وهذا دليل الغنى والتنوع. ولم يعد ممكنا ولا مبررا النظر بعد اليوم إلى البحث في الأخلاق

في تراثنا على أنه مجرد امتداد لما نقله الفلاسفة العرب من اليونان". (الجابري،2001،ص 622). وبما أن الثقافة العالمة لم تكن موحدة على مستوى الكتابة الأخلاقية، فلا يمكن الحديث عن "واحدية أخلاقية" سواء من الناحية المبدئية والنظرية أو من الناحية الواقعية. ولئن كان الواقع الأخلاقي شيء والفكر الأخلاقي شيئا آخر، فإن الفصل الكلي بين العقائد والسلوكات غير وارد. ما يهمنا هنا هو التأكيد على عدم الانسجام في الفكر الأخلاقي، فلكل رافد من روافد العقل الأخلاقي العربي مناصرين اعتنقوا واعتقدوا بمعقولية وصلاحية المنظومة الأخلاقية النظرية التي التزم به. وهذا كفيل بإسقاط المعتقد القائل بالانسجام الأخلاقي في التاريخ العربي، انسجام أو وحدة لا يصدقها التاريخ الذي قدمه لنا "الجابري" باعتباره تاريخ التأليف في الأخلاقيات. لذا يحق التأكيد بأننا لا نمتلك مصدرا واحدا لمنظومتنا الأخلاقية، ففيها الروافد الفارسية واليونانية والعربية والإسلامية والصوفية. وعلى الرغم من أنه يمكن نقد هذا التقسيم على أساس أن هناك تعالقات باطنية بينها، مثل الرافد الفارسي والصوفي، الرافد العربي والإسلامي، الرافد الإغريقي والصوفي...الخ. إلا أن العلاج الذي قدمه كتاب "الجابري" يتمثل في التنازل عن عقيدة الوحدة الأخلاقية. ليس لنا أخلاق واحدة، بمعنى لا يجب أن نتشبث بمنظومة واحدة والاعتقاد بنقائها واستقلالها وهيمنتها.

ماذا لو سمحنا لأنفسنا الموازنة بين مختلف روافد العقل الأخلاقي العربي عبر التاريخ الإسلامي، ما هو الرافد الذي سيطر على البقية ؟ من الصعب الحسم على أساس أن الطاعة كقيمة أخلاقية كانت سائدة ولا زلت، ولا يمكن إسقاط السعادة كهدف يسعى إليه الإنسان العربي أو المسلم، كما أن القيمة العربية الجاهلية متمثلة في الفتوة والشجاعة والعصبية لا زالت حتى اليوم متغلغلة في مجتمعاتنا، وطائفة من الزهاد يعتقد بأن الفناء في الله هو الخير الأعظم، كما أن الدين الإسلامي، في تياراته المعتدلة والعقلانية تسعي للحفاظ على مصلحة الإنسان، وتجعل التشريع الإلهي وسيلة لدرء المفاسد وجلب المصالح الأكثر شمولية. ثم أن السؤال عن القيمة الأخلاقية الأكثر رسوخا لا ينفصل عن الحالة الحضارية للعرب والمسلمين، لأن القيمة هي التي تحرك الروح والعقل والفعل. يجيب "الجابري" في آخر جملة من كتابه القيم "العقل الأخلاقي العربي" قائلا: "لم ينهض العرب والمسلمون بعد، ولا إيران ولا غيرها من بلاد الإسلام، النهضة المطلوبة، والسبب عندي أنهم لم يدفنوا بعد في أنفسهم "أباهم" أرداشير !" (الجابري، 2001،ص 630). الجواب الضمني واضح، وهو أن سيطرة القيم الكسروية القائمة على الطاعة المطلقة للملك، لا يمكن أن تكون أخلاقا تأخذ بالحضارة إلى الرقي. يعتقد "الجابري"، وهو محق إلى حد كبير، أن القيمة الأخلاقية التي يمكن أن تكون المسند الحقيقي للنمو والتحضر هو قيمة الحرية والتعدد والاختلاف...الخ. ونحن نوافقه في هذا التقدير، على أساس أن سيطرة قيمة الطاعة لا تورث إلا الكسل بكل ما تحمله الكلمة من رذائل أخلاقية معرفية وحضارية. ولئن اعترفنا بأننا محكومين من طرف جبابرة، فهذا ما يبرر التخلف الرهب للعالم العربي والإسلامي، وبذلك يلتحق الجابري بأطروحة "الكواكبي" التي شخصت حقيقة الاستبداد منذ ما يفوق نصف قرن قبله.

إن الدعوة إلى "وحدة أخلاقية" لا ينسجم مع الطبيعة الأنطولوجية التي تقر بخصوبة الاختلاف. وهذه الدعوة هي التي سار فيها غريم "الجابري" ومنافسه وهو الدكتور "طه عبد الرحمن"، لذا سنعقد مناظرة أخلاقية بين مشروع الرجلين، على اعتبار أنهما أكبر من ألف تأليفا مقتدرا في ميدان الأخلاق. مع تسجيل ملاحظة مهمة حول الفرق بين مشروع "طه" و"الجابري"، فلئن كان هذا الأخير قد أنجز تاريخ للفكر

الأخلاقي الذي لم يكتب قبله، (الجابري، 2001،ص 624) فإن "طه" قد تجاوز المشكلة التأريخية إلى بناء نظرية أخلاقية إسلامية موجهة لنقد الحداثة الغربية من مدخل أخلاقي، حيث تبدّ له بأن الأزمة العالمية أزمة أخلاقية، وبأن الغرب ارتكز على اللوغوس وأهمل الإيثوس. (طه، 2000،ص 164) والفرق الثاني، وهو الفرق المهم، يتمثل في عقلانية التعدد التي أثبتها الجابري من خلال رصده لمختلف روافد العقل الأخلاقي العربي، دون أن يدعو إلى سيطرة عنصر على آخر، وإن أظهر تحامله على الموروث الفارسي بسبب طغيان أخلاق الطاعة التي لا تستقيم مع النبوغ الحضاري، فإنه قام إلى حد كبير بعملية توصيف موضوعية لمكونات العقل الأخلاقي العربي. وهي المكونات التي تصارعت وتعالقت وتشكلت في نظام مركب بحيث لا يمكن فصل عنصر عن آخر بوضوح. في حين أن الدكتور "طه"، أسس دعوته الأخلاقية على ضرورة توحيد نظرية أخلاقية إسلامية خالصة في مواجهة الحداثة الغربية التي آلت إلى المآزق التي نشهدها اليوم. وكأن حال لسان "طه" يقول: من أجل مواجهة المآل الكارثي للحداثة الغربية، وجب علينا نحن المسلمين، تجاوز الفسيفساء الأخلاقي الذي تلونت به حضارتنا، وتوحيد المصدر الإيطيقي من أجل مواجهة الحضارة الغربية التي غيبت الأخلاق من نظامها الأنطولوجي. وهذه الدعوة تنتهي إلى إلغاء التعدد الإيطيقي الذي شهده العقل العربي متمثلا في الموروث اليوناني والفارسي والعربي و الصوفي والإسلامي. مع العلم أن هناك من المسلمين من تجذر في ثقافتهم الموروث الفارسي مثل الفرس أنفسهم، باعتبارهم مسلمين، والشيعة على الخصوص، فل يمكن لنا أن ندعوهم إلى تجاوز موروثهم الأخلاقي. ثم يمكن التأكيد أن القول بأن الموروث الإغريقي موروث أجنبي علينا، قول يمكن النظر فيه من جديد، على أساس أن التراث الإغريقي قد انتقل إلى الإسكندرية وإلى برقة وتشكل وفق التاريخ ليصبح عنصر منسجم مع الموروث المحلي. فبالنسبة للمصريين الذي تعالقوا مع الإغريق، لا يمكن هكذا بجرة قلم، وصف موروثهم الأخلاقي بأنه متكون من عناصر أجنبية، ويجب عليهم كمسلمين اليوم أن يلتزموا بأخلاق الإسلام متمثلة في المصلحة بصورة حصرية. وقس على ذلك بقية المكونات الأخرى. لذا فإن التأسيس للوحدة الإيطقية ينتهي إلى إقصاء الثراء الواقعي وإلى المساس بالموروثات التي أصبحت جزء من الهوية الأخلاقية لكل منطقة على حدى.

إن نظرية "طه" أخلاقوية Moralisme بامتياز، ونقصد بهذه الكلمة العمل على غلبة الجانب الأخلاقي على بقية الجوانب الغلبة المطلقة. فعندما يقول "طه" بأن هوية الإنسان أخلاقية وليست عقلية فقط، (طه، 2000،ص 14-54-55) فإنه يفصل الفصل الحاد بين القول والعمل أو بين العقل النظري والعقل العملي، وهو الفصل الذي تذمر منه في كتاب "سؤال الحداثة" على أنه من إخفاقات الحداثة الغربية القائمة على الفصول المتتالية وصولا إلى اللائكية والدهرانية وما بعد الدهرانية. (طه، 2006،ص 100) فلا يمكن الفصل بين الأخلاق والعقل هكذا ببساطة، إذ نجد الأخلاق العقلية والعقلانية الأخلاقية منسجمة دون صراع. والدعوة إلى تغليب الأخلاق على العقل هو ما يشكل ما سميناه منذ لحظة بالأخلاقوية، والتي تظهر في التأكيد على أن "الأخلاق هو الأصل والاقتصاد والسياسة والعسكرية والإعلامية والثقافية هي فروع تابعة". (طه، 2000، ص 146). في حين أنه يمكن لنا الاستدلال بكل أريحية على الطبيعة الانفعالية للأخلاق. فهذا المؤرخ الفرنسي بروديل Fernand Braudel (توفي 1985) يؤكد بان الاقتصاد أوسع من رقعته، مما يعني أنه يشكل السياسي والأخلاقي والعسكري والثقافي. والسياسي بدوره يشكل الثقافي والعلمي والأخلاقي...الخ. "فالاقتصاد هو سياسية وثقافة واجتماع، والثقافة هي اقتصاد وسياسة واجتماع"،

(بروديل، 2013،ص 47) ويمكن أن نضيف بأن الأخلاق سياسة واقتصاد واجتماع و هكذا دواليك، فلا يمكن تنصيب قطاع ما على أنه القطاع الملكي، ومغالاة الدكتور "طه" تتمثل في تنصيبه للأخلاق على أنه المحرك لكل شيء، في حين أنه يتأثر بالجوانب الاجتماعية الأخرى .ثم ان الاستسهال في اعتبار الثقافة فرع من الأخلاق أمر لا يستسيغه العقل الأنثروبولوجي، إذ على العكس تماما، فالأخلاق فرع من الثقافة، ولا يمكن الفصل بين مادة وصورة أخلاق ما وطبيعة الثقافة التي نشأت فيها.

موطن الاختلاف بين "الجابري" و"طه" هو أن هذا الأخير دعا إلى المركزية الأخلاقية مما أسميناها أعلاه بالأخلاقوية، في حين أن منحى الجابري هو مركزية النظام المعرفي. فالأخلاق تابعة للثقافة التي ظهرت فيها، وتعدد الأخلاق في العقل العربي راجع إلى اختلاف مصادر الثقافة التي دخلت هذا العالم من هنا و من هناك. وحتى في الكتابات الإسلامية الخالصة لم يتم الاتفاق حول ماهية الأخلاقية. ويمكن أن نلاحظ أن كتاب "العقل الأخلاقي العربي" أتى في نهاية سلسلة "نقد العقل العربي" التي تضم العقل النظرية والعقل السياسي، مما يدل على تبعية الأخلاق للعقل وليس العكس. والخلاف الآخر الملحوظ هو في تقدير أخلاق التصوف، ففي حين أن "الجابري" قد اعتبر أن أخلاق الفناء تؤدي إلى فناء الأخلاق، فإن "طه" قد كرّم العقل الصوفي. يقول في هذا السياق: "ظهرت دراسات التراث العربي في النصف الثاني من القرن المنصرم بدع فكرية. منها البدعة المنكرة التي نشرها بعض الباحثين المغاربة والتي يقول بأن العطاء الفكري في الغرب الإسلامي تميز بكونه عطاء عقلانيا برهانيا، بينما ظل في المشرق العربي عرفانيا خياليا، مع إنزاله البرهانية في مرتبة عليا والعرفانية في مرتبة دنيا". (طه، 2000،ص 200) لذا فإن الفصل بين القلب والعقل كما حدث عند اليونان من خلال الفصل بين الميثوس والوغوس هو أهم لحظة لبداية الأزمة الأخلاقية، في حين أن رجال التصوف قد حادوا عن هذا التقليد المذموم، مما يجعلهم أكثر تمثيلا لروح الحضارة الإسلامية التي هي حضارة توصيل لا حضارة تفصيل. لذا فإن أخلاق القلب، حسب "طه"، أعلى بكثير من أخلاق العقل، والعقل العملي أسمى بكثير من العقل النظري. (طه، 2012،ص 70-79)

-3 القيم الأخلاقية بين الهوية والصيرورة.

بدل الاسترسال في تأكيد وقوع أزمة أخلاقية بسبب تعدد القيم ونموها المتسارع، وبدل إرهاق الفكر في إثباتها أو نفيها بالحجج الواقعية والتاريخية، يبدو لنا أن أهم شيء يساعدنا في تحريك النقاش إلى مواقع مثمرة هو السؤال التالي: من يقر بوجود أزمة أخلاقية ؟ ما هي الأجيال التي تثبتها ؟ ما هي الطبقات التي تروج لها ؟ ما هي أنواع المهن التي تذيع لهذه النظرية ؟ وقبل بحث هذه الأسئلة التي تتطلب حيزا مستقلا ومعمقا لا تسعه هذه الدراسة، نود أن نؤكد بأن "مفهوم الأزمة" تابع لنسق الأطروحة التي تستعمله، بمعنى أن المفكر الحداثي يعتبر الثبات القيمي علامة أزمة، في حين أن المفكر التتريثي، بالمقابل، يعتبر التغير والنمو القيمي علامة أزمة. ويمكن أن نلاحظ، من التحليل أعلاه، أن الجابري يمثل الحداثة النامية وطه يمثل التراث الناجز، لذا ألححنا أن السؤال المهم هو السؤال عمن يتحدث عن الأزمة الأخلاقية وليس المدلول القاموسي لعبارة الأزمة الأخلاقية.

من الصعب تصور أخلاقيات ناجزة ونهائية في ظل نمو وسيرورة تاريخية لا تتوقف، والأكيد لن تتوقف في الآجال القريبة، ومثلما لا يمكن الحفاظ على نفس البذلة للرضيع حتى يكبر ويصبح رجلا ضخما فلا يمكننا الحفاظ على نفس القيم لحضارة نامية. ولعل هذا الموقف هو بالضبط ما يدافع عنه أصحاب الفلسفات الإنسانية التي تعمل على

تحرير الفرد من قهر الأنظمة الأخلاقية التقليدية. وفي هذا السياق نجد الأطروحة القوية للمفكر الإنساني الأمريكي بول كيرتز Paul Kurtz الذي شن حربا عنيفة ضد كل الأخلاقيات التي لم تنظر إلى الإنسان بوصفه قيمة عليا من خلال فرض قيم فوقية، سواء سماوية أو اجتماعية، دون اعتباره واعتبار حاجاته الأخلاقية المتجددة. لذا انتهى إلى أن هناك "نوعان من السلوك الأخلاقي. أولا: سلوك طاعة الأوامر بزعم أنها مأخوذة من مصدر سماوي؛ ثانيا: أخلاقيات متأسسة على تطوير رؤيا وبحث عقلاني نقدي". (كيرتز، 2012، ص 42) وهذا النوع الأخير هو ما تهربت عنه كل الأنظمة الأخلاقية التقليدية التي تمسكت بالنجازة الإيطيقية لصالح الثبات والاستمرارية والتواصلية. لكن هذا الموقف كان على حساب "الأخلاقيات الإنسانية" the Ethics of Humanism التي تتطلب الحرية والنمو والتحيين والتجديد...الخ. وقد كان كانط، أكبر فيلسوف أخلاقي في القرن الثامن عشر، على الرغم من تأسيسه للأخلاقيات المطلقة والكونية، قد أكد بأن "الحرية" و"الاستقلال" هما أول وأهم مسلمة أخلاقية يمكن أن تأخذ بنا إلى الأخلاقيات المتعالية عن الأفعال الآلية أو النفعية أو الآمرية العليا غير المفهومة. (Kant, 1888, p 51) إن الأوامر الأخلاقية المشروطة بتحقيق منافع معينة أو الساقطة من سلطة مفارقة مجهولة، تلغي كل خالصية ومعقولية من شأنها أن تأخذ بالأخلاق الإنسانية إلى مرتبة المعنى والمعقولية. ويتلخص مبدأ الأخلاق الإنسانية في القاعدة القائلة بأنه: "لا يوجد أي شيء مما ينتمي إلى الإنسانية يمكن أن يكون غريبا عني" (Lipovitsky,1992, p 195) أي أن الأخلاق الإنسانية لا تقوم على أساس الثقافة بل على أساس الطبيعة، وهذا ما تنبه له الكثير من الفلاسفة الإغريق والمحدثين. إلى جانب بعض المفكرين المسلمين مثل ابن الهيثم الذي "شيد نظام قيم إنساني ينظر إلى الإنسان هنا على هذه الأرض على أنه قيمة في ذاته ويعتبر البشر جميعا متساوون في قيمتهم الإنسانية". (الجابري، 2001، ص 629)

إن أخلاقيات التحريم، وهي الأكثر انتشارا في تاريخ الإنسانية، قد أصبحت موضوع سؤال ومراجعة من طرف الفكر الأخلاقي النقدي المعاصر. لذا، فإن الأنظمة الأخلاقية الحالية، التي تشكلت وفق روح الديموقراطية والحرية والإنسانية، لم تعد تؤمن بجدوى "التحريم الأخلاقي" الذي لا يسمح بالتفكير في أصل القيم ومآل الآمرية المطلقة. لم يعد كافيا أن نقول "أفعل كذا أو لا تفعل كذا"، بل نحن، أي الجيل الذي يمثل السلطة الأخلاقية المؤثرة، مدعوون بتقديم تبريرات معقولة ومهضومة للجيل الجديد الذي يخضع للتربية الأخلاقية. لذا نجد المحللة النفسية الفرنسية "جوليا كريستيفا" Julia Kristeva تنبهنا إلى أنه "لم يعد من الممكن للثقافة الحديثة أن تكون ثقافة تحريم (...) التساهل في تحريم الممنوع الأخلاقي، والديني والسياسي. (وهم السلطة وأزمة القيم). طبيعي أن هناك دائما بعض المحرمات التي لا يزال من الصعب انتهاكها". (كريستيفا، 2004، ص 455) والمقصود الظاهر أن القيم الإنسانية الأصلية، التي هي القيم الكبرى، على شاكلة لا تقتل ولا تسرق وعامل جارك كما تحب أن يعاملك...الخ لا يمكن التشكك في ضرورتها، لكن القيم الصغرى والمتولدة، يجب أن تُبرر دوما وفق سياق نمو المجتمعات. فالقيم، في النهاية، معاني طبيعية تولد وتموت، ويجب علينا، كإلزام أخلاقي أمام الأجيال الجديدة، أن نبرر استمرار أية قيمة من القيم الصغرى. وإلا فإن التحريم والآمرية الأخلاقية المطلقة لم يعودا مبررين في الأزمنة الديموقراطية حيث كل شيء يُشرح ويبرهن عليه. لقد ولى زمن القسر ولم يبق إلا الإقناع. ومن أراد صياغة منظومة أخلاقية ساكنة ومغلقة، يصعب عليه أن يكون إنسانيا يؤمن بالتغير وحق الاختلاف الأخلاقي.

جميعنا يصدر أوامر أخلاقية، لكن القليل منا من يتنبه إلى أن التربية الأخلاقية من أخطر المهمات الاجتماعية التي قد تؤثر على الأخلاق ذاتها. على أساس أن التعليمات الفوقية، غير القابلة للمناقشة، ستنقلب على القيم ذاتها، فكل التمرديات الأخلاقية قد انطلقت شرارتها من الطابع الإلزامي والأمري والقسري الذي لا يراعي سيكولوجية الفرد ومستجدات المواقف والأزمنة. وعندما نفتح هذا الموضوع، فمن أجل النظر إلى التربية الأخلاقية من منظور التفهم لا منظور التسلط. و"روح الخضوع للنظام" l'esprit de discipline الذي عوّل عليه دوركايم، (Durkheim, 1925,p 19) لا يمكن أن يكون الأساس العميق والحقيقي للتربية الأخلاقية، لأن الخضوع هو منطلق شرارة التمرد، والتبعية هي التي تولد الاستقلال، والإفراط في الإيمان مثلما لاحظ ذلك "نيتشه" هو الذي يولد الاحتجاج والعزوف الراديكالي عنه. فكبار المؤمنين انتهوا إلى الكفر والإلحاد، و"نيتشه" نموذجا واضحا لذلك. ثم أن البحث عن أصل الكثير من الأوامر الأخلاقية، قد يكشف لنا عن مصادر لا أخلاقية لها، بمعنى أن الكثير من القيم الأخلاقية قد نشأت في أرض غير أخلاقية مثل أن تكون اقتصادية أو سياسية أو دينية...الخ. (Nietzsche, 1995, §2) بل قد تكون لا أخلاقية أصلا، بمعنى أن القيمة التي قد نعتبرها خيرا قد تكون في أصلها شرا والعكس صحيح. لذا فإن البحث عن الأصول قد يكشف لنا عن أحداث عظام في ميدان الإيطيقا.

تبدأ الضغوطات الأخلاقية غير القابلة للفهم لدى الجيل الجديد في مرحلة الطفولة، فالأطفال يخضعون بقوة القهر والعادة لجملة من القيم، تتحول عندهم مع مرور الوقت وكأنها قيم طبيعية لا يمكن العيش خارجها. فالتقادم الأخلاقي ينتهي إلى التماهي مع الفطرة، (غودي، 2010، ص 397) لكن الأطفال لن يبقوا أطفالا إلى الأبد، والحرارة القيمية لأي حضارة ستنتهي إلى البرود والعقلانية، وبمجرد امتلاكهم ناصية الفكر النقدي يتحول البديهي عندهم إلى قضية قابلة للمراجعة والمناقشة. وهذا ما نعايشه يوميا، حيث يطرح الشباب وهم رمز الثورية الأخلاقية أسئلة عن جدوى بعض القيم وعن ضرورتها اليوم. وأكبر ما تعانيه المؤسسات التربوية بخاصة في مستوى المتوسط والثانوي، التي تقوم بوظيفة ترسيخ وإعادة إنتاج الثقافة الكائنة، (بورديو، 1994، ص 92) هو التمرد والثورة والاحتجاج الأخلاقيين. لأن تعليم قيم على أنها الحقيقة الوحيدة والثابتة هو ضرب من العنف القيمي الذي سيخلق ولو آجلا رفض أخلاقي. إن "الرفض الأخلاقي" و"الفرض الأخلاقي" صنوان يتداولان الظهور في تاريخ الأخلاق الإنسانية بالتداول. تبدو التربية والتربية الأخلاقية فعل طبيعي لا يمكن استشكاله أو التشكيك في مدى حتميته، لكن العديد من التوجهات الفلسفية المعاصرة اللاحقة لنيتشه Nietzsche (1900/1844) قد اعتبرت كل ثقافة بمثابة انتقاء وترويض. وبالتالي فالتربية الأخلاقية تعمل على ترويض الكائن الإنساني من أجل تشكيله بما يتم له الصلاح في جماعته خاصة. مما يعني أن التربية الأخلاقية في النهاية تؤول إلى تعزيز وتقوية الكيان الاجتماعي المخصوص وليس إلى التنمية الأخلاقية الحقيقة بإطلاق، وقد عمل "برجسون" (توفي 1941)، الذي تقاطع مع "نيتشه" في مفهوم الصيرورة، مثلا على إظهار خصائص الأخلاقيات المغلقة القائمة على التقوية المجتمعية الداخلية ولو كان على حساب المجتمعات الأخرى. لذا فهي أخلاقيات شبيه بنظام قرية النمل، أي أخلاق غريزية، ويا له من تناقض عند الحديث عن أخلاق طبيعية! (Bergson, 1932, p 287) هي أخلاق لا تفهم معنى الإنسانية ولا أولوية الهوية الأخلاقية الإنسانية على الهويات الأخلاقية المحلية التي لا تعترف بالاختلاف ومشروعيته. إن سياسة الأخلاق المحلية تعمل على توحيد وتفقير الهوية

الأخلاقية لصالح وحدة ضيقة لا تسع الإنسانية ولا تفقه روح الديمقراطية القائمة على تعدد الهويات الأخلاقية بدل وهم "وحدة الانتماء" في الهوية solitaris. (صن، 2016، ص 11) هنا بالضبط تخفق التربية الأخلاقية التي لا تعد الأفراد لمقابلة العالم بكل أريحية إيطيقية، وبالفعل فإن أغلبية الأفراد الذين نشئوا في أنظمة أخلاقية مغلقة، يعانون عسر القبول الأخلاقي للمنظومات المغايرة. إن الاعتقاد بالوحدة الأخلاقية يمثل عقبة لدخول الأخلاقيات العالمية بأريحية عقلية. وعلى هذه الأسس اشتغل عالم التربية الأمريكي "جون ديوي" حين تحدث عن التربية الديمقراطية باعتبارها تربية أخلاقية موجه للعالم أجمع وليس للمجموعة الضيقة التي نشأ فيها الإنسان. وتخفق التربية عندما تكون موجه لأهداف أخرى غير الحياة الاجتماعية نفسها، وفي هذا الشأن يقول: "ليست التربية وسيلة لمثل هذه الحياة، بل هي الحياة بعينها. وجوهر الأخلاق هو استبقاء القدرة على تلقي مثل هذه التربية. ذلك أن الحياة الواعية أن تبدأ من جديد في كل حين". (ديوي، 1954، ص 371) ولعلنا لن نفهم هذه العقيدة التربوية الأخلاقية إلا في سياقاتها، حيث أن الحروب العالمية تجعلنا نتساءل عن جدوى التربية الأخلاقية الموجهة لتقوية المنظومات المجتمعية الضيقة. وبالفعل، فإن "ديوي" قد ألّف كتابه عن "التربية والديمقراطية" بين 1914 و1918 أي في سنوات الحرب التي تدل على فقدان أي حس أخلاقي، لأن الحرب مهما كانت أسبابها ودوافعها وأهدافها، فهي تدل من الناحية الأخلاقية على نفاذ القيم العليا المرتبطة بالاحترام والتقدير والاعتبار، ما العنف إلا دالة قوية على إفلاس الأخلاق. لا يمكن للأخلاق والعنف سواء كان حسيا أو رمزيا أن يلتقيا مهما امتدا. إن الديمقراطية في صميمها موقف أخلاقي، لذا فإن الأخلاق ديمقراطية من حيث مبدئها والديمقراطية أخلاقية في نتائجها. وهذا ما صرح به "ديوي" ذاته عندما قال أن "طبيعة الديمقراطية أخلاقي صميم". (ديوي، 1955، ص 154) والفلاسفة متفقون على أن الديمقراطية ليست موقفا سياسيا فحسب، بقدر ما هي تكوين ثقافي وتربية أخلاقية على الحرية وقبول المخالف والتسامح الحقيقي تجاه المتعدد. يمكن التأكيد على أن الديمقراطية نظرة أخلاقية للوجود الاجتماعي والتاريخي تنطلق من مسلمة التعدد الثقافي وأخلاقية تعدد الأنماط. بدل المنظور التقليدي الصلب الذي يرفض التفكير والتصرف خارج الرقعة الأحادية والواحدية. (باومان، 2016، ص 263) لذا فإن أخلاق "تعليم التكرار الواحدي" لا تنتمي إطلاقا إلى عصرنا الذي زالت فيه كل الحواجز التقليدية سواء في المفاهيم أو المكان أو الزمان أو حتى العقائد. لذا فإن الحديث عن الأخلاق في زمن العولمة يقتضي منا الانتقال من أخلاق الواجب المطلق إلى أخلاق القناعة الشخصية. على أساس أن عصرنا هو عصر الثقافة السيبرانية cyberculture وما بعد الإنسانية Posthumanism والتفرد Singularity وكل هذه الخصائص (فلوريدي، 2017، ص 12). المذكورة، والتي اكتسحت العالم أجمع، ولو بدرجات متفاوتة، قد أثّرت بعمق في إعادة تشكيل الأخلاقيات المحلية. وأخلاق الفرد العربي أو المسلم ليست بمعزل عن هذه التحولات العالمية. لذا فإن التوصيف التعددي الذي أظهره "الجابري" أكثر انفتاحا من الناحية الرمزية من الواحدية الأخلاقية التي أراد "طه" التأسيس لها. ومنه فإن تنوع أخلاقيات العقل العربي تظهر حضور الفردانية متفاوتة بين ثقافة وأخرى، إلا أنها حاضرة في كل المجتمعات، خاصة أن سرعة انتقال الأفكار أصبح ظاهرة لافتة للنظر، وبالتالي أصبح الجزء الأكبر من العالم يعيش آخر نتائج البحث العلمي والإعلامي، لذا يقول عالم الاجتماع الفرنسي "جيل ليبوفيتسكي" بأنه "مع الحداثة الفردية الفائقة تنتصر حرية الخلط في كل الاتجاهات والتباعد المسترخي الذي "يرى كل شيء بين هلالين مزدوجين". (ليبوفيتسكي وسيرو، 2012، ص 143) بما في ذلك القيم الأخلاقية

الراسخة التي شكلت الهيكل الذهني للأفراد. وهذا ينطبق، إلى حد معين، على مجتمعات العالم الثالث حيث ظهر توجه يعيد النظر في المركزيات الأخلاقية لصالح تذويب الجليد القيمي الذي ضربت تاريخ الأخلاقيات عندهم لقرون طويلة. في كل الحالات التعد أكثر ثراء من الوحدة، وهذا يصلح على الجانب الاخلاقي مثل بقية الجوانب.

خاتمة: خصوصية الأخلاق وعمومية المقصد. أو مشروع العقل الأخلاقي العالمي.

الحقيقة أن السؤال الّذي لا يمكن أن ننساه هنا هو؛ ما هو السبيل إلى عالمية علم الأخلاق الإسلامية ؟ و"طه" نفسه كان يصبو إلى جعل الأخلاق الإسلامية أخلاق عالمية عندما أكد بصيغة الدعوة: "إننا مطالبون أكثر من ذي قبل بوضع فلسفة أخلاقية إسلامية جديدة تجيب عن أسئلة السائل في العالم المنتظر". (طه، 2000،ص 169) كيف يمكن لنا أن نساهم في علم الأخلاق العالمي مساهمة إيجابية وفعالة بعيدا عن الصورة السلبية الّتي يقدمها الكثير من المسلمين تفكيرا وتنفيذا ؟ مع العلم أن الدعوات الأخلاقية التتريثية لم تكلف نفسها عناء استيعاب المألات العالمية المتعددة. السبيل هو الخروج من الأفق الضيق إلى أفق أرحب من خلال توسيع السؤال الإيطيقي إلى: كيف يمكن أن نتصرف بشكل أخلاقي وأفضل ما يكون ؟ (أركون، 2012، ص 137-145) أي كيف نُحسّن من معاييرنا الأخلاقية في ظلّ عالم كوكبي لا ينفصل فيه مجتمع ما عن الآخر ؟ ولأنّ الأخلاق التقليدية ضيقة، ومحصورة بظروف معينة مرتبطة بالعلم والاقتصاد والسياسة، فلابد من التفكير في أفق الإنسانية الكلّي، بعيدا عن التمييز الأخلاقي الدّيني، والقومي، والقطري، والحزبي ...الخ. وعندما نقول بأن الأخلاق التقليدية ضيقة فليس من أجل إرذالها والانتقاص منها، بقدر ما نقصد بأنها وفق تاريخيها المحدود تبدو ضيقة، وأخلاق الإنسانية اليوم، ستبدو ضيقة وبالية بعد مرور قرن من الزمان فقط. إن شرط الأخلاق العالمية هو مجاراة حركة التاريخ دون توقف ودون اقتناع ودون عياء. على عكس الاعتقاد بالنجازة وهو الأمر الّذي طبع ويطبع دوما الأخلاق الإسلامية، بل قل الأخلاق الدينية ككلّ. لذا فالفهم الدّيني مدعوّ اليوم لتوسيع أفق نظره ليشمل الموقف الإنساني ككلّ. فبما أنّه لا يمكن النظر إلى المسائل الأخلاقية بمعزل عن الظروف الاقتصادية، والحضارية، والسياسية. (شيخ الأرض، 1989،ص 45-46) وبما أنّ هذه الظروف بالنسبة للمسلمين قد تغيرت، إن قليلا أو كثيرا، فوجب تحيين الفاهمة الأخلاقية بما يتناسب مع العصر بدل تكرار النصوص التراثية تكرارا لا يساير الحدث والحداثة. فلا يمكن أن نفكر الأخلاق بمعزل عن التطورات العالمية التي حصلت، كما لا نكتفي بالمرجعية الدينية التراثية. بل وجب الاجتهاد الأخلاقي الّذي لا ينفصل عن بقية الاجتهادات الفرعية الأخرى في ما يمكن أن نسميه بالعقلانية النشطة الّتي نفتقر إليها. لذا فإن التعدد الأخلاقي، وهو روح كتاب الجابري، يعلمنا بأن الهوية الأخلاقية لا تكمن في النهاية والواحدية، بل في التعددية والانفتاحية، والإيمان الإيجابي بالتعدد هو الخطوة الأولى نحو التسامح الأخلاقي والتجديد القيمي.

من بين حجج العقل الأخلاقي الإسلامي الّتي يمثّلها الفهم التقليدي الّذي يعاني من عسر الاندماج في الحداثة الإنسانية، ضدّ العقل الأخلاقي الغربي والإنساني ككلّ، نجد التمسك بأضرار الاجتهاد العقلي ككلّ. أي أنّ فتح العقل على مصراعيه قد ولّد أزمات لا تنتهي، بل أدّى إلى مآزق كونية يتحمّلها البريء والمذنب معا. فالعقل الغربي الّذي كان يقدّم وعودا بالخير، أصبح يقدّم وعيدا بالأخطار، وهذا صحيح إلى حدّ

كبير، بالنظر إلى المشكلات المستجدة المتعلقة بالبيئة، والحيوان، والنبات، وإنسانية الإنسان...الخ. ممّا يجعلنا نفكر في "رسالة تكنولوجية- إيطيقية" tractatus Technologico-ethicus .(Hans Jonas, 1991, p15) من خلالها نُنظّر لأخلاق تكنولوجية أو تقانية للمشكلات الّتي أفرزها العقل الغربي. لكن الحقيقة الّتي تجاهلها أصحاب التأويل المضاد للصّيرورة الإنسانية، هي أنّ مهمة الإنسان في هذا السعي الدائم لحلّ مشكلات عقله. فليس هناك جنة في الأرض، كما أنّ الجحيم غير موجود هنا، بل كلّ ما هناك هو اجتهاد وإخفاق متبوع بتصحيح قابل للمراجعة وهكذا دواليك. بل أنّ ما الإصلاح الدائم الّذي لا يعطي إمكانية "إصلاح الأخلاق" (Edgar Morin 2011,p 257)، ينتهي هو هذه الحركية الدائمة للعقل. فما الحياة الإنسانية إلاّ حل لمشكلاته الّتي لا تنتهي، ووجود مآزق معرفية، وأخلاقية، ودينية لا يدل على ضرورة "اعتقال" العقل ومصادرة قدراته الخاصة. إن عقلانية النجازة الأخلاقية جزء من عقلانية النجازة الحضارية التي هي مأزق الإنسان. ثم أنّ هذا العقل التتريثي المطلقي لا يتوقف عن النقد دون تقديم بدائل إيجابية، والحقيقة أنّه لا يمكن فعلا أن يساهم في تقديم الحلول، على اعتبار أنّه خارج نسق المشكلات العالمية الجديدة، فمثلما لم يستطع العقل الحنبلي، أو التيمي أن يضع مقابل القياس الأرسطي الّذي ينتقده نمطا آخر من البرهان يفرض نفسه على المسلم وعلى غير المسلم، على المؤمن وعلى الزنديق، (العروي، 2001، ص 111-112) فإنّه عاجز أيضا على تقديم بدائل ايطيقية نشطة تساير نشاط العقل النظري. والدعوة إلى عودة أخلاقية لا يحل المشكلة. (طه، 2000، ص 172) وهنا نصل إلى التعالق بين العقل النظري العلمي، والعقل العملي الأخلاقي، من خلال أشكلة الوضع الإسلامي الراهن: هل يمكن لعقل متأخر نظريا أن يقدّم نموذجا عمليّا متكاملا، أو قل دون حرج كامل، أو على الأقل مقبولا ؟ هذا السؤال ينطبق على الوضع الإسلامي بالنظر إلى أنّنا نعتقد بكمالنا الأخلاقي المستمد من التراث الديني في حين أنّنا نمثل التأخر النظري بامتياز، وهذا بشهادتنا نحن قبل شهادة الغرب علينا الّذي نعتبره عنصرية وسيطرة معنوية. لذا فإنّ النشاط الأخلاقي لا ينفصل عن النشاط العلمي النظري، فشعب فضّل واختار الإضراب العقلي، فإنّه لا محال يُضرب من الناحية الأخلاقية، أي من امتنع عن التفكير، فسوف يمتنع عن الأخلاق. ولو أنّ للمسلمين خيرهم الخاص، فإنّ مشكلة تقديم نموذج أخلاقي حضاري وعالمي لا يمكن تلافيها، "لأنّ الخير لا يمكن أن يكون خيرا ويقتصر على جماعة دون جماعة، ولا بدّ له من أن يعمّ الجماعات الأخرى." (شيخ الأرض، 1989، ص 77) لذا فالخير الّذي نعتقده خيرا مطلقا، ليس إلاّ خيرا جزئيا محليّا محدودا، وهنا تأتى مهمة الإيطيقا الإسلامية النشطة لنقل الخير من المحلّي إلى العالمي دون اشتراطات مسبقة وقسرية لا يبررها العقل النظري. ونقصد بهذه الإكراهات القسرية الدعوة، دون اجتهاد مفتوح ونشط، إلى أسلمة الأخلاق الأسلمة الشاملة بدل "تخليق المسلمين"، أو حتى "الدعوة إلى أسلمة الحداثة بدلا من تحديث الإسلام"، (أركون، 2012،ص 197) من خلال تنشيط الفكر الإسلامي عامة والأخلاقي بصورة خاصة. ولو أنّ الفكر الغربي قد عمل على نقد مكتسبات الحداثة، فهو محقّ في ذلك على اعتبار أنّه هو مؤسسها، ولم يتوقف يوما على مراجعتها وتطويرها وتوسيعها. في حين أنّ نقد الفكر الإسلامي المعاصر للحداثة لا يفهم على منوال نقد الغرب لذاته بما هو نقد تقدمي، بل على العكس سيفهم، سواء من طرفنا أو من طرف الغرب، على أنّه نقد بلا بديل إيجابي فعال نشط. بل هو نقد تراجعي أو قل نكوصي لا يستعين إلاّ بالمآثر التاريخية للمسلمين كنماذج بديلة لا يمكن أن تكون ذات فعالية في زمننا الحالي.

ولئن كنّا نتفحص مشروع أسلمة الأخلاق بما هو جزء من مشروع أعمّ وأشمل منه، تكفلت مجموعة من المفكرين المعاصرين بإنجازه وتحقيقه، فمن أجل عدم تكرار نفس التجربة الّتي أنجزها الغزالي في القرن الخامس للهجرة، والّتي كنّا قد سميناها بـ "أسلمة المنطق". (عنيات، 2013، ص 142) وهي تجربة لم تأت بنتائجها الحضارية المرجوّة، بقدر ما ساهمت في تقوقع الفكر الإسلامي في حلقة محدودة غير نشطة. وقد كان الفيزيائي الألماني "ألبرت أينشتين" قد حدّد "الركود الفكري"، لكي لا نقول البله الفكري، بأنّه انتظار نتائج مختلفة من نفس التجربة، لذا فالقلق من "الركود الحضاري"، وهو الركود الّذي نحن فيه، هو من وراء الحذر من تكرار نفس التجربة قبل تقييم التجربة الأولى. وهذا ما لم يتنبه إليه الواقفون وراء هذا المشروع الإسلامي الضخم، والّذي رُصدت له الملايين من الدولارات و العشرات من العقول.

إنّ بلوغ الأخلاق الإنسانية، يتطلب منّا الخروج من شرنقة الأخلاق المحلية بما هي أخلاق سابقة على التفكير والتنظير، ولكن هذا الخروج لا يدلّ على التنكر لهذه الأخلاق من الناحية العملية، والاجتماعية، بل العمل على فحص أسس هذه الأخلاقية من أجل إنجاز سلّم للمقارنة. سلّم يبين التراتبية الأخلاقية من المغلق إلى المفتوح. لأنّ الفرد الّذي يدخل بصورة عفوية في أخلاقياته الاجتماعية، هو مثل " الفرد الّذي يعدّ الخير بادئ الأمر، ذاك الّذي تؤمن به الجماعة، وهو الخير كما نقلته التقاليد إليها، جيلا بعد جيل. لكن هذا الخير ربّما لا يظلّ كذلك مع حركة صيرورة الجماعة وتطورها. ومع ذلك، تظل الجماعة متشبّثة به على أنّه الخير الّذي يجب التطلع إليه." (شيخ الأرض، 1989، ص 79) وهنا نصل إلى مفهوم الأخلاق النشطة، الّذي يدل على الأخلاق الّتي تساير الصّيرورة في وفاق طبيعي دون قلاقل، أو نكوصات مَرَضِية. فما يفرّخه الزمن، لا يمكن أن يدوم باعتباره مطلاقا خارج الزمن. ولسنا بحاجة إلى تفصيل التقسم الأخلاقي الّذي استخرجه "برجسون" من مقارنته لأخلاقيات المجتمعات المختلفة، لأنّ الأخلاق الحركية Morale dynamique أو الأخلاق النشطة هي الّتي تشرّع للإنسانية جمعاء دون استثناء، (Bergson, 1932, p 266) فالحركة والنشاط في التشريع الأخلاقي مستمدّة من قبول مبدأ الصيرورة الكوني. في حين أنّ التنكّر لهذا المبدأ، يمثل الخيار الّذي ينتج الأخلاق الراكدة الّتي تتمسك بالهوية الثابتة. وقد أشار العديد من الدارسين إلى المجتمع المغلق الراكد، وهو الّذي يستبطن الفكر المغلق، والأخلاق الثابتة الموجّهة للاستهلاك المحلّي فحسب، ولا ترتقي إلى مبدأ الحركة والعاقلية، وهما الشرطان الأساسيّان للأخلاق المعقولة الّتي تتجاوز العادة، والألفة الاجتماعيين. لأنّ المجتمع المفتوح، ملزم بصورة طبيعية وآلية بأن ينتج أخلاقا مفتوحة على الإنسان المجرّد. والانفتاح هنا، لا يجب أن يُفهم بمعناه المطلق والكلّي أو حتى التهتكي، بل على أنّه التنشئة على الصعود الاجتماعي،(بوبر، 1998، ص 173) الّذي يفسح المجال للنموّ الأخلاقي الطبيعي بعيدا عن الضغوط والعراقيل الّتي تؤخّر السير الطبيعي للصّيرورة، ممّا يولّد التبذير الأنطولوجي. ولو أنّ هذه العراقيل تعتبر من الناحية التاريخية شأنا طبيعيّا في المجتمع، إلاّ أنّ العمل على تجاوزها لا يقلّ طبيعية عن الأولى. وهذا هو جوهر العقلانية الحقيقية الّتي تتأسس على النقد والانفتاح والحرية. لذا فإن بوبر لا ينفك عن الربط بين المجتمع المفتوح واللوغو/قراطية (حكم العقل) الذي يضمن العدالة والمساواة والحرية. (بوبر، 2015، ص 396) وهذا الانفتاح لا ينفصل عن الأخلاق الديمقراطية التي تفترض اختراق عقبات الطبقية والعرقية والقومية، وكل الحدود مهما كانت تسميتها. لذا فنحن نفترض أن أخلاق المجتمع المفتوح لا يمكن إلا أن تكون عاملا على توسيع التفتح بكل أشكاله الممكنة. ولا يجب للأخلاق أن تبقى

في مرحلة الفردانية أو المجتمعية المغلقة، بل يجب أن تغطي الأفق الأنثروبولوجي الذي يشمل كل البشرية. وليس هناك فيلسوف أخلاق متعمق في المشكلة الأخلاقية يشرع لفرد أو قبلية أو جالية ويرمي البقية في حضيرة النسان الأخلاقي. لذا فمكن الممكن أن نقر بأن الأخلاق إما أن تكون إنسانية أو لا تكون. وفي هذه النقطة يلتقي طه مثلا الذي انتقال فعلا من التفكير في أخلاق إسلامية إلى التفكير في أخلاق إنسانية من خلال التشريع للإنسان بلا تحديد أو تخصيص ما عدا شرط الاستذكار الديني الذي هاجمته العلمانية بكل الطرق، يلتقي مع إدغار موران الذي جعل هدف الأخلاق هو الربط بين البشر.(Morin, 2008, p 2019)

قائمة المراجع.

ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر ودار الفكر: (بيروت – دمشق، الطبعة الأولى، 1996).

ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية: (بيروت، الطبعة الأولى، 1985).

أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر:(القاهرة، الطبعة الأولى، 1964).

أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم رشيد قوقام، موفم للنشر: (الجزائر، 1993).

أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي- العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، دار المعارف بمصر: (القاهرة، 1969)

أمارتيا سن، السلام والمجتمع الديموقراطي، ترجمة روز شوملي مصلح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: (الدوحة، الطبعة الأولى، 2016).

بول كيرتز، الفاكهة المحرمة – أخلاقيات الإنسانية، ترجمة ضياء السومري، منشورات الجمل: (بغداد، الطبعة الأولى، 2012).

بيير بورديو، العنف الرمزي – بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي: (الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1994).

تيسير شيخ الأرض، الفحص عن أساس الأخلاق، منشورات اتحاد الكتاب العرب: (دمشق، 1989).

جاك غودي، الشرق في الغرب، ترجمة محمد الخولي، المنظمة العربية للترجمة: (بيروت، الطبعة الأولى، 2008).

جاك غودي، سرقة التاريخ، ترجمة محمد محمود التوبة، العبيكان: (الرياض، الطبعة الأولى، 2010).

جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان- القرن الرابع، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بمصر: (القاهرة، الطبعة الثانية، 1970).

جوليا كريستيفا، أمراض النفس الجديدة، ضمن كتاب جيروم بيندي (إدارة وإشراف): القيم إلى أين ؟ ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون- بين الحكمة - قرطاج ومنشورا اليونيسكو، دار النهار:(بيروت، 2004).

جون ديوي، الحرية والثقافة، ترجمة أمين مرسى قنديل، مطبعة التحرير: (القاهرة، 1955).

جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ترجمة منى عفراوي وزكريا ميخائيل، لجنة التأليف والترجمة والنشر: (القاهرة، الطبعة الثانية، 1954).

جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو، شاشة العالم – ثقافة- وسائل إعلام وسينما في عصر الحداثة الفائقة، ترجمة رواية صادق، المركز القومي للترجمة:(القاهرة، الطبعة الأولى، 2012).
ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية (حركة الترجمة اليونانية- العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر)، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية: (بيروت، الطبعة الأولى، 2003).
زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر: (القاهرة، دس).
زيغمونت باومان، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة سعد البازعي وبثينة الإبراهيم، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة: (أبوظبي، الطبعة الأولى، 2016)
طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي: (الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002).
طه عبد الرحمن، روح الحداثة- المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي: (الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006).
طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق- مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي:(الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000).
طه عبد الرحمن، سؤال العمل- بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم،، المركز الثقافي العربي:(الدار البيضاء/ بيروت، الطبعة الأولى، 2012).
طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الإئتمانية والعلمانية، الجزء الأول: المفاهيم الإئتمانية، دار الأمان: (الرباط، الطبعة الأولى، 2021).
طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الإئتمانية والعلمانية، الجزء الثاني: المفاهيم العلمانية، دار الأمان: (الرباط، الطبعة الأولى، 2021).
عبد الكريم عنيات، أسلمة المنطق – الأورغانون الأرسطي بين يدي الغزالي، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، دار الأمان: (الجزائر، بيروت، الرباط، الطبعة الأولى، 2013).
عبد الله العروي، مفهوم العقل (مقالة في المفارقات)، المركز الثقافي العربي:(الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2001).
فرنان برودل، الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر، الجزء الثالث: زمن العالم، ترجمة مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة: (القاهرة، الطبعة الأولى، 2013).
فوستيل دي كولانج، المدينة القديمة – دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومي بك، المركز القومي للترجمة: (القاهرة، الطبعة الأولى، 2007).
كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الأول، أحاجي أفلاطون، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر: (بيروت، الطبعة الأولى، 1998).
كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الثاني: هيجل وماركس، ترجمة حسام نايل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع: (بيروت، الطبعة الأولى، 2015).
لوتشيانو فلوريدي، الثورة الرابعة – كيف يعيد الغلاف المعلوماتي تشكيل الواقع الإنساني ؟ ترجمة لؤي عبد المجيد السيد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: (الكويت، 2017).

محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي: (بيروت – لندن، الطبعة الثانية، 2012).
محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية: (بيروت، الطبعة الأولى، 2001).
محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي- محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية: (بيروت، الطبعة الأولى، 1990).
محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون – العصبية والدولة – معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية: (بيروت، الطبعة السادسة، 1994).
محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية: (بيروت، الطبعة الأولى، 2006).
هاري أوسترين ولفسون، فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغاني، المركز القومي للترجمة: (القاهرة، الطبعة الثانية، 2009).
وائل ب حلاق، الدولة المستحيلة – الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: (الدوحة، الطبعة الأولى، 2014).
وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام- مقدمة في أصول الفقه السني، ترجمة أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي:(بيروت، الطبعة الأولى، 2007).
وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياضي الميلادي، دار المدار الإسلامي:(بيروت، الطبعة الأولى، 2007).

References:

Aristote, éthique à Nicomaque, traduit J. Barthélemy saint – hilare, librairie générale française: (Paris, 1992).

Edgar Morin, la voie – pour l'avenir de l'humanité, édition Librairie Arthème Fayard: (Paris, 2011).

Edgar Morin,la Méthode- tome 6 éthique, éditions Seuil: (Paris, 2008).

Emil Durkheim, l'éducation Morale, librairie Félix Alcan:(Paris, 1925).

Emmanuel Kant, critique de la raison pratique, traduit par F. Picavet, édition Felix Alcan: (Paris, 1888).

Eschyle, les Perses, traduction Danielle Sonnier et Boris Donné, édition GF Flammarion: (Paris, 2000).

Friedrich Nietzsche, la généalogie de la Morale, traduit par Henri Albert, éditions Cérès: (Tunis, 1995).

Gilles Lipovitsky , Le crépuscule du devoir- l’éthique indolore des nouveau temps démocratiques, édition Gallimard: (Paris, 1992).

Hans Jonas, le principe responsabilité- une éthique pour la civilisation technologique, traduit Jean Greisch, les éditions du CERF: (Paris, 1991).

Henri Bergson, les deux sources de la Morale et de la religion, librairie Félix Alcan: (Paris, 11eme édition, 1932).